

A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A OPÇÃO PREFERENCIAL PELOS POBRES NA AMÉRICA LATINA

Camila Follegati Zanini¹

Marcus Baccega²

Rafael Balan Zappia³

RESUMO: O presente artigo propõe-se resgatar a formação ideológica e histórica da Teologia da Libertação na América Latina, bem como compreender seus móveis doutrinários e as condições materiais que presidiram sua constituição. O breve ensaio dedica sua primeira parte a perscrutar a elaboração doutrinária da Teologia da Libertação, por meio da análise, qual expressão de uma autorrepresentação, das ideias dos principais expoentes dessa corrente de pensamento. A seguir, recuperam-se os caminhos da formação da Igreja da Libertação, desde o advento das reformulações institucionais e doutrinárias do Concílio Vaticano II (1962-1965) até a Segunda Conferência Episcopal Latino-americana em Medellín em 1968, e sua ratificação com a Conferência de Puebla em 1979. A terceira parte dedica-se a contemplar, a título de exemplo histórico, a atuação da Igreja da Libertação no contexto brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da Libertação. Igreja Católica. América Latina.

¹ Bacharel em História pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). E-mail: mila_fz@yahoo.com.br

² Doutorando em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). E-mail: marcusbaccega@uol.com.br

³ Mestrando em Teoria da História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). E-mail: he@bbs.edu.br

ABSTRACT: The present paper proposes to rescue the ideological and historical making of the Liberation Theology in Latin America, as well as to understand its doctrinal motivations and the concrete conditions which determined its constitution. This brief essay dedicates its first part to investigate the doctrinal elaboration of the Liberation Theology, through the analysis, as expression of a self-representation, of the ideas belonging to its main intellectuals. Furthermore, the article rescues the paths of the genesis of the Liberation Church, from the institutional and doctrinal reformulations of the Second Council of the Vatican (1962-1965), to the Second Conference of the Bishops of Latin America in Medellín, in 1968, and its ratification by the Conference of Puebla, in 1979. The third part is dedicated to contemplate the actuation of the Liberation Church in the Brazilian context, as a historical example.

KEYWORDS: Liberation Theology. Catholic Church. Latin America.

Introdução

Ao se pensar a Igreja Católica no campo das ciências humanas, a imagem preponderante que ainda nos assedia é a do obscurantismo religioso, da oclusão dogmática e de uma incapacidade de abertura para a questão do outro. Se tal é verdadeiro para a trajetória histórica predominante da instituição, não se podem ignorar os movimentos de contestação e retomada da ética cristã ao longo da história do Ocidente. Instituição persecutória e punitiva, como bem assinala a história da Inquisição, desde suas origens em 1229, sob o pontificado de Gregório IX, até seu encerramento, determinado pelo Concílio Vaticano II (1962 a 1965), a Igreja mostrou-se intolerante a toda e qualquer manifestação do sagrado e do profano que não coincidissem com a ortodoxia de seus dogmas. Nessa perspectiva, perseguiu um projeto imperial próprio, valendo-se, dentre outras,

da Companhia de Jesus como executora de sua geopolítica na Europa e nos territórios europeus do Novo Mundo. Com efeito, pretendia consagrar uma *Republica Christiana*, como se pode perceber desde a *Querela das Investiduras* no século XI, em que o Papa e o Imperador do Sacro Império Romano Germânico concorriam para o direito de nomeação dos bispos de cada reino. Compreendia seu dever apostólico de propagação dos Evangelhos e anúncio de Jesus Cristo como poder e direito de conduzir todos os homens à fé católica, portanto à salvação de suas almas, então iluminadas pela Verdade. Para tal, não hesitou em aliar-se a governos despóticos, conservadores e reacionários, bem como a elites políticas e econômicas que perpetuavam modos históricos de exclusão social e política.

Essa mesma Igreja Católica sofreu uma revolução simbólica, axiológica e política a partir do Concílio Vaticano II, cujo imperativo categórico a impelia a tornar-se a *Igreja dos Pobres*, nas palavras do Papa João XXIII. O próprio pontífice designou-se como *servo dos servos de Deus*, retornando à fórmula de Gregório Magno (594-610). A face mais evidente e propagada do Concílio certamente correspondeu à alteração da liturgia das missas, em que o latim, idioma oficial do Estado do Vaticano, portanto da Igreja, foi substituído pelos idiomas nacionais, consoante a Constituição *Sacrossantum Concilium*, de 1964. Entretanto, seus documentos oficiais, sobretudo as encíclicas *Lumen Gentium*, de 1964, *Dignitatis Humanae*, de 1965, e *Gaudium et Spes*, de 1965, consignaram os precedentes teológicos e ideológicos para a emergência, na América Latina, de uma nova forma de teologia. A mesma foi responsável pela ruptura de paradigma que a Igreja conheceu no continente, subvertendo a lógica da intolerância católica. A *Igreja dos Pobres* rompe com a secular cultura do assistencialismo e preconiza uma cultura de intolerância à miséria social e à exclusão político-econômica. Como *Igreja dos Pobres*, deveria consagrar uma *opção preferencial pelos pobres*, conduzindo-os à plena superação de sua indigência histórica.

Em artigo alusivo à relevante e intensa participação – sobretudo na discricção dos bastidores – do então bispo auxiliar

do Rio de Janeiro, D. Helder Câmara, nos trabalhos do Concílio Vaticano II, o historiador e sacerdote católico Oscar Beozzo refere-se à *Igreja dos Pobres* como algo mais sólido e articulado que uma declaração de intenções de João XXIII, quando da convocação do Concílio (25 de janeiro de 1959). O nome refere-se a um dos três grupos constituídos por D. Helder Câmara para aportar a problemática da miséria, do subdesenvolvimento e da fome do então dito Terceiro Mundo para as tribunas romanas, juntamente com o *Ecumênico*⁴ e o *Opus Angeli*. De fato, D. Helder arregimentou um número considerável de bispos e demais prelados para os três grupos, contando, inclusive, com a cooperação – e mesmo coordenação, no caso do *Opus Angeli* – de eruditos teólogos muito atuantes no Concílio Ecumênico, como Yves Congar⁵.

Esta resignificação do papel social e político da Igreja se deu em virtude de uma revisão teológica do conceito de caridade, não mais associada às formas tradicionais e paliativas de assistencialismo, porém compreendida como amor incondicional ao próximo e sacrifício constante por sua integral felicidade e pelo reconhecimento de sua dignidade fundamental, como filho de Deus.

De acordo com Geneviève de Gaulle-Anthonioz, a redescoberta do caráter intolerável da pobreza deve-se ao engajamento político de um padre polonês, Joseph Wresinski, fundador do movimento *ATD Quarto Mundo*, que a considerava ofensa patente à intrínseca dignidade do homem. Em suas próprias palavras:

⁴ Tal agrupamento, formado quando da constituição de comissões de trabalho na primeira semana de funcionamento do Vaticano II, também foi designado por *Grupo dos 22* (número inicial de conferências previstas), ou *Grupo do Domus Mariae*, a sede em que se reuniam os integrantes, ou ainda *Grupo da Terça-feira*, dia da reunião de conferências e trabalhos.

⁵ Cf. BEOZZO, José Oscar. Dom Helder Câmara e o Concílio Vaticano II.: p. 3-5. Disponível em: <www.socialismo.org.br/portal/historia/149-artigo>. Acesso em: 20 jun. 2008.

O fim do caminho é passar, principalmente, de uma identidade, já negativa, a essa espécie de não identidade, de não existência administrativa, a esse desaparecimento de qualquer registro, de qualquer estatística. Seres humanos, famílias inteiras só aparecem, então, como fantasmas. O mal maior da pobreza extrema é viver como um morto-vivo durante toda a existência, não conseguir ser levado em conta por ninguém, a ponto de até mesmo seus sofrimentos serem ignorados.⁶

A teologia da Igreja dos Pobres da América Latina propõe-se um alvo mais radical que a mera superação material das condições de miséria. Trata-se de tornar presente, no meio dos excluídos, o sacramento frontal de Deus, Jesus Cristo, assim invertendo a lógica perversa de que “o mundo da miséria é um mundo onde a amizade e o amor não podem expandir-se, pois o homem da miséria não é o homem dos outros homens”.⁷ Geneviève de Gaulle-Anthonioz conclui que “os mais pobres têm necessidade uns dos outros e de todos nós, para uma luta que só a unidade pode vencer. Essa unidade é mais que tolerância: é a paixão pelo outro. Uma paixão que deseja que o outro nos ultrapasse, que seja bem sucedido.”⁸ Nada mais cristão, nada mais radical e autenticamente cristão que tal atitude. Trata-se, precisamente, de tornar a Igreja protagonista desse amor pelo próximo nas relações sociais.

⁶ A nova teologia que irrompia dos espaços de pobreza da América Latina posiciona-se com vigor ao lado dos excluídos, conseguindo, inclusive, a adoção, pela ONU, da emenda proposta por Leandro Despouy, denominada Direitos do Homem de Pobreza Extrema. Cf. DE GAULLE-ANTHONIOZ, Geneviève. Tolerância e pobreza. In: *A Intolerância*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1997. p. 157-160.

⁷ Cf. DE GAULLE-ANTHONIOZ, Geneviève. Op. Cit., p. 158.

⁸ Cf. DE GAULLE-ANTHONIOZ, Geneviève. Op. Cit., p. 160.

A Teologia da Libertação: formulações teológicas

A Teologia da Libertação parte de um posicionamento de subversão ao eixo estrutural da instituição eclesial, na medida em que os membros do corpo clerical passam a assumir não mais um lugar de distanciamento e de pura orquestração pelo alto, mas de proximidade com os pobres. Ao descer dos púlpitos, a *Igreja dos Pobres* pôde contemplar a frente vergastada do próprio Cristo em cada um desses excluídos.

Na formulação dos Teólogos da Libertação, o Reino de Deus possui dupla dimensão. Enquanto realidade meta-histórica e mistério que encerra a vocação maior do homem, trata-se da comunhão com Deus na Eternidade, ou a existência atemporal na Cidade Deus, ou Jerusalém Celeste, em uma linguagem agostiniana. Trata-se do dia eterno, “quando Deus será tudo em todos”, como o Padre da Igreja se refere no Capítulo XXXI de *Enchiridion ad Lucentium*. Por outro lado, subsiste a dimensão histórica, material, imanente do Reino de Deus, que se comporta como sacramento que prenuncia e torna presente na história dos homens não apenas o desígnio salvífico de Deus, porém a fraternidade, o amor e a comunhão que caracterizam a existência celestial. Trata-se, em suma, da concretização do conjunto de prédicas morais presentes ao Sermão da Montanha, atribuído a Jesus Cristo pelo evangelista São Mateus (Mt. 5).

Nessa condição, o aspecto terrestre do Reino de Deus corporifica-se com a luta pela edificação de uma sociedade de homens radicalmente livres e iguais, irmanados na partilha dos bens finitos e mutáveis e cada qual possuidor do Bem Imutável e Infinito, Deus. Afinal, desde a formulação clássica de Santo Agostinho, fundadora de um humanismo cristão, *grande profundus est ipse homo; capax Dei; praeter Deum, nihil sufficit* (Livro IV das *Confissões*). Portanto, a vocação fundamental do homem é a posse de Deus e toda concupiscência por bens finitos constitui um fetiche que aprisiona as dimensões virtuais do humano. A Teologia da Libertação identifica a versão histórica e imanente do Reino de Deus a uma sociedade sem classes sociais e sem

propriedade privada dos meios de produção, portanto socialista, como expressamente afirma Gustavo Gutiérrez, um de seus primeiros formuladores.⁹ Em termos bíblicos, a aspiração do Cristianismo por uma sociedade justa encontra sua matriz no mencionado Sermão da Montanha:

Jesus viu as multidões, subiu à montanha e sentou-se. Os discípulos se aproximaram, e Jesus começou a ensiná-los: “Felizes os pobres em espírito, porque deles é o Reino do Céu. Felizes os aflitos, porque serão consolados. Felizes os mansos, porque possuirão a terra. Felizes os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados. Felizes os misericordiosos, porque encontrarão misericórdia. Felizes os puros de coração, porque verão a Deus. Felizes os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus. Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino do Céu. Felizes vocês, se forem insultados e perseguidos, e se disserem todo o tipo de calúnia contra vocês, por causa de mim. Fiquem alegres e contentes, porque será grande para vocês a recompensa no céu. Do mesmo modo perseguiram os profetas que vieram antes de vocês (Mat. 5, 1-12).

Uma declaração da Igreja chilena, arrolada por Gustavo Gutierrez, pode ofertar a tônica dessa reinterpretação material do Reino de Deus:

Se nosso país promover uma grande batalha contra a miséria, os cristãos, que devem estar comprometidos com isso, sentirão que o que se conseguir será uma primeira realização do Reino proclamado por Jesus. Em outras palavras, o Evangelho de Cristo passa hoje pelo esforço de muitos homens por fazer justiça.¹⁰

⁹ Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Perspectivas. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p. 172- 173.

¹⁰ El presente de Chile y el evangelio (mimeografado). Apud GUTIERREZ, Gustavo. Op. Cit., p. 174.

A lógica de atuação da Igreja da Libertação consiste, logo, em retomar a missão do próprio Cristo que fora, no curso da história, soterrada pelas arcadas da instituição. Tal como Ele se fez homem no seio dos pobres para encetar a construção do Reino da igualdade e da partilha, instaurando o vínculo salvífico entre o humano e o divino, essa Igreja opta por inscrever sua ação no lugar dos marginalizados, trabalhando no processo de combate contra as injustiças sociais, que são a expressão material do escândalo anticristão. A injustiça social é o conteúdo efetivo do pecado. O que se propõe, por conseguinte, é uma releitura mais radical das prédicas de Cristo no Evangelho de São Mateus: *Vocês são o sal da terra. Vocês são a luz do mundo* (Mat. 5: 13-16). Na cristologia propugnada pela Teologia da Libertação, o próprio Pecado Original passa a ser lido como ruptura da igualdade originária entre os homens, preparada pelos desígnios do Deus cristão. Nessa perspectiva, “comer do fruto proibido” e “tronar-se deuses” (Gen. 3: 1-5) são metáforas para a ambição de um poder que converte alguns homens em juízes de outros homens, “conhedores do bem e do mal”, portanto seus dominadores¹¹. Importa que se fecunde e floresça a missão de “servir”, fundada não em uma ação isolada de poucos, mas no vigor comunitário, pois é a partir dessa unidade que se fortifica a comunhão entre os homens e entre estes e Deus.

A Igreja Popular corresponde a um fenômeno historicamente determinado, isto é, situado em uma dada realidade espacial e temporalmente definida. Assim, a realização da evangelização libertadora responde às exigências do contexto histórico e social em que se manifesta. Não há pretensão de se impor um modelo para tornar os ensinamentos do Evangelho algo concreto; ao contrário, a fé cristã é incorporada e se redefine conforme a cultura popular e as demandas locais (*inculturação na cultura do oprimido*); como Leonardo Boff aponta, a marca sinalética dessa Igreja constitui-se mais “pelo símbolo do que pelo conceito, pela

¹¹ Cf. BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Editora Vozes, 1983. p. 137-148.

narração do que pela disquisição, com forte sentido para festa, a solidariedade, a união entre Evangelho e vida, a mística do cotidiano, a dramatização dos mistérios da fé”.¹² Trata-se de uma Igreja Popular, porque seu lugar é na comunidade, pela comunidade, para a comunidade.¹³

A Igreja da Libertação consagra a emergência de novos papéis a serem desempenhados, seja pelo povo, seja pelos membros do corpo clerical: ocorre uma intensa aproximação entre as autoridades eclesiais, sobretudo bispos e abades, e o povo de Deus.¹⁴ O teólogo cessa de ser apenas um intelectual da instituição para tornar-se um teólogo orgânico da fé do povo.¹⁵ Sob tal lógica, a Igreja dos Oprimidos resgata e atualiza as crenças populares do catolicismo latino-americano, suas festas, procissões, orações e cultos devocionais.¹⁶ Os processos de conscientização, reflexão e trabalho concreto diluem a estratificação na comunidade cristã, pois todos contribuem com seus talentos pessoais práticos, denominados *carismas*, moldando novos ministérios que não apenas os da tradição doutrinal, quais sejam, profético, sacerdotal e pastoral.¹⁷ A Igreja Popular observa-

¹² Cf. BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. Eclesiogênese: A Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Editora Vozes, 1986. p. 54.

¹³ Idem, p. 66.

¹⁴ Cf. BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Editora Vozes, 1982. p. 213-215. Ao questionar a tradicional clivagem, interna ao corpo eclesial, entre a Igreja que ensina (*Ecclesia docens*), identificada aos teólogos, Doutores da Igreja e à hierarquia de bispos, abades e o Papa, e a Igreja que deve aprender a doutrina “correta” e “ortodoxa” da fé (*Ecclesia discens*), Leonardo Boff afirma que se trata não de duas frações, mas de duas funções concomitantes e correlativas de uma mesma Igreja como Povo de Deus, povo santo e pecador (*communitas fidelium*).

¹⁵ Cf. BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. Eclesiogênese: A Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Editora Vozes, 1986. p. 61.

¹⁶ Cf. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Catolicismo Rústico no Brasil. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: Usp, n. 05 1968, p. 103-123, 1968.

¹⁷ Cf. BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. Eclesiogênese: A Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Editora Vozes, 1986. p. 61.

se atravessada por uma redefinição e um adensamento radicais da tônica da administração dos sacramentos e do serviço religioso, entendidos como construção da solidariedade, da igualdade, do amor concreto ao próximo e da consciência política que deseja superar os entraves da pobreza e da opressão à libertação integral do homem.

Tal é, em substância, como conceitua Boff, o fenômeno da “eclesiogênese”, a formação de uma Igreja Popular, em que todos passam a configurar um só sujeito coletivo, um corpo holístico que se expressa como perfeição especular do Cristo vívido, buscando erigir uma sociedade mais igualitária em sua manifestação concreta, mais justa e fraterna em sua estrutura, em suma, verdadeiramente cristã em sua natureza.¹⁸ A referência teológica evidente aqui é a *I Epístola aos Coríntios*, em que São Paulo descreve a comunidade primitiva de cristãos como corpo em Cristo, uno e indiviso, o que a liturgia romana reverbera ao orar para que Deus reforce a Igreja “como um só corpo e um só espírito”. Ressalta-se o resgate da dupla dimensão de mistério sacramental da Igreja. Como *Corpus Mysticum Christi*, a Igreja constitui o sacramento frontal de Jesus Cristo na história dos homens, ou seja, a instância que torna sua transcendência divina imanente no processo histórico, sendo o corpo pelo qual Cristo permanece atuante entre os homens e prossegue em sua missão evangélica de libertação integral e construção da radicalidade do Reino de Deus. A Igreja também se faz *Populus Dei*, ou Povo de Deus, comunidade dos fiéis reunidos pelo amor a Cristo e batizados em seu nome. Nesse aspecto, a Teologia tradicional considera a Igreja “povo santo e pecador”, Cidade de Deus em plena história, que “caminha nas estradas deste mundo rumo ao Céu” (Livros I e II de *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho), mas, simultaneamente, Cidade dos Homens.¹⁹

A Igreja da Libertação enfatiza a noção de comunidade, de Povo de Deus, resgatando a tese central de Agostinho de que a

¹⁸ Idem, p. 65.

¹⁹ Idem, p. 24-38.

Cidade de Deus se caracteriza pelo amor a Deus, que os teólogos da Libertação entendem refletido no amor e na solidariedade radical ao próximo. Valendo-se de motivos alegóricos extraídos do *Livro do Apocalipse* de São João, Agostinho engendra uma metáfora portadora de duas prefigurações de cidades: “Jerusalém” e “Babilônia”. O Padre da Igreja assevera, no Livro XIV de *A Cidade de Deus*, que *dois amores erigiram duas cidades, Babilônia e Jerusalém: aquela é o amor de si até o desprezo de Deus (amor sui ad contemptum Dei), esta, o amor de Deus até o desprezo de si (amor Dei ad contemptum sui)*. Afinal, a comunidade cristã identifica-se pela vivência concreta do *Ordo Amoris*, tônica da filosofia de Agostinho, em que os bens e o próprio Homem são avaliados em função de sua relevância para Deus. A Igreja da Libertação deseja traduzir esse ensinamento moral dos Santos Padres em compromisso social e histórico concreto. Por fim, na reflexão teológica de Leonardo Boff, encontra-se uma perspectiva dialética de liberdade e opressão, compreendidas como díade inseparável ao longo do processo histórico dos homens.

Nesses termos, a luta pela libertação dos pobres na América Latina combina-se com a virtualidade de uma História da Salvação, configurada a partir da positividade da emancipação dos excluídos de todos os óbices que os aprisionam e, por conseguinte, segregam de Deus, de libertação da opressão de uma Anti-história dos processos de marginalização política e social. Ambos polos deste binômio positividade/negatividade ou opressão/libertação pressupõem uma noção de liberdade como construção histórica concreta a partir dos espaços emancipados que se vão constituindo nos embates do homem e suas circunstâncias objetivas históricas. Cumpre à Igreja, portanto, mais que conceber uma Teologia da Libertação em senso estrito, engajar-se na concretude das ações libertadoras, cujos resultados só se podem alcançar por meio da constância com que se enfrenta a opressão e se converte a liberdade em termo hegemônico no seio da díade em questão.²⁰

²⁰ Cf. BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis: Editora

A Teologia da Libertação funda, enfim, uma nova forma de encarnação do mistério sacramental da Igreja como fermento do Reino de Deus na Terra. Para a tradição teológica da Igreja, todo mistério de fé, derivado das verdades reveladas por Jesus Cristo à razão humana, porém exorbitantes, em sua integralidade, em relação aos limites da experiência histórica do Homem, consiste em um sacramento. O sacramento define-se como toda manifestação sensível, material e concreta que consegue tornar também presente e concreto o mistério de Deus no seio dos homens, promovendo a comunhão com seu Criador (*mystikós*).²¹ O *Dicionário de Mística* elaborado pelos principais teólogos atuantes no Concílio Vaticano II ensina que o sacramento corresponde a um *locus* da experiência humana, de Deus e com Deus. Com efeito, a mística encerra o ápice da experiência de mistério que atravessa a vida espiritual do cristão, dela partindo e a ela retornando, sob influxo e como prolongamento do mistério celebrado pela liturgia. O ponto essencial determina-se pela experiência pessoal e comunitária do mistério de Cristo, vez que em Cristo, Verbo coeterno de Deus, o Sagrado não apenas se manifesta, porém procura pelo homem. Paralelamente, o homem envida esforços para atingir a Deus por meio de Cristo, Nele encontrando, por fim, o Mistério Trinitário de Deus.

O sacramento significa, portanto, a perpetuação do mistério pascal de Jesus Cristo no tempo e na história, convertendo a liturgia em autêntica história da Salvação. Esta densidade sacramental insere-se na perspectiva escatológica de um retorno a Deus, por Cristo e no Espírito Santo, de tudo que fora inicialmente concebido pela Sabedoria de Deus (o Verbo ou *Logos* coeterno a Deus Pai). A memória atualizada da Páscoa de Cristo

Vozes, 1983. p. 28-44. Para Leonardo Boff, todo processo de libertação envolve, necessariamente, como negatividade, um conteúdo de opressão que precisa ser historicamente desconstruído, vale afirmar, tornado espaço de emancipação concreta pela práxis da ação eclesial e popular libertadora.

²¹ SODI, M. Sacramento. In: *Dicionário de Mística*. São Paulo: Edições Loyola; Paulus, 2003. p. 931-936.

(*anamnese*) realiza-se na comunidade de fé, por meio da plena inserção do fiel no dinamismo libertador do sacramento pascal (*participação*), mediado pela ação unificadora e transformadora do Espírito Santo (*epiclese*).

O intuito de toda vivência sacramental corresponde à consecução da própria existência terrena enquanto culto espiritual, sintetizando o propósito de tornar-se com Cristo e sua Igreja um só corpo e um só espírito. Trata-se de um compromisso vital celebrado no mistério dos sacramentos e prolongado na tessitura do cotidiano, todo ele convertido em existência misteriosa.

Para empregar uma locução cara aos Padres da Igreja, Cristo é o *Mysterium Solis* e sua Igreja, de forma complementar e tributária, será o *Mysterium Lunae*, na expressão atribuída a Santo Ambrósio de Milão (340-397 d.C.), constando de sua obra maior, *De sacramentis*. O termo *sacramento*, resgatado do direito pretoriano romano (em que designava o ônus de sucumbência da parte vencida em uma contenda perante um pretor) por Tertuliano em seu *Apologeticus* (195 d.C.), representava os momentos culminantes da vida espiritual de alguém convertido ao Cristianismo. Santo Ambrósio o associa ao termo grego *mysterion*, passando o mesmo a portar o sentido de presentificação da transcendência da Graça na dimensão histórica do Homem, sendo misterioso por ultrapassar a compreensão racional humana, apesar de pressupor a inteligência da fé.

Acena-se para a dupla dimensão da condição humana, imanente e histórica por excelência, porém capaz de projetar a si mesma na radicalidade da experiência mística, contemplando-se como projeto infinito, que transcende o presente e pode erigir um futuro inaudito. Em *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*, Leonardo Boff interpreta a realidade histórica do Homem como dialética entre transcendência e imanência. Como a *galinha*, que não pode voar, o homem é um ser de imanência, um projeto que se constrói percursivamente, nas tensões, contradições e lutas da história. Todavia, como *águia*, pode alçar voos até o céu infinito, pois a mente humana é

impassível de aprisionamento, estará sempre livre, poderá percorrer as estrelas, propor futuros que transcendam as agruras do presente. Enfim, na condição simultânea de *águia* e *galinha*, o Homem pode viver o cotidiano histórico com vistas a uma utopia libertadora que se constitui nos passos, mais lentos ou céleres, da trajetória telúrica.²² Esse pensamento de Leonardo Boff, que trai influências de filósofos como Martin Heidegger e teólogos existencialistas como Karl Rahner (S.I.), influente no Concílio Vaticano II, seria retomado em outro livro, *Tempo de Transcendência*, em que o pensador, com fulcro em uma alegoria de Sigmund Freud, compara a condição humana à maneira de ser das árvores: possuem raízes firmes no solo, sem as quais não se poderiam sustentar, e ao mesmo tempo possuem uma copa que dialoga com as forças cósmicas, com os ventos, o sol, a chuva.

Por fim, a título de circunscrição temática e metodológica de nosso objeto de análise, deve-se apresentar um esboço de definição histórica da Teologia da Libertação. Tal esforço já denota a intenção de se operar com as implicações retóricas e ao nível da práxis política desta elaboração teológica surgida na Igreja Católica latino-americana, a partir das tensões dialéticas no seio das sociedades latino-americanas a partir de meados da década de 1960 e, sobretudo, nas décadas de 1970 e 1980.

O historiador deve engendrar um campo propriamente epistemológico de reflexão, atento a noções historicamente mutantes, que implicam possibilidades de uma convenção de veracidade, não verdades axiomáticas, assim se afastando do enfoque teológico. Evidente que, para se traçar uma abordagem histórica a respeito da Teologia da Libertação, o historiador deve considerar as formas de elaboração e autorrepresentação assumidas pelo pensamento crítico da ala progressista da Igreja Católica enquanto teologia. No entanto, a reflexão teológica não é a finalidade, porém objeto e ponto de partida do trabalho

²² Cf. BOFF, Leonardo. *A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. p. 52-72.

analítico do historiador, que deverá vislumbrá-la como construção ideológica e cultural, perscrutando-a, para o que concerne a sua definição, sob o signo de uma História das Mentalidades.²³

A Teologia da Libertação: construção histórica.

A longa trajetória em que se dariam as condições intelectuais, ideológicas e políticas para a eclosão da Teologia da Libertação remonta ao final do século XIX. Após a Segunda Revolução Industrial, ocorreu o aprofundamento das condições de miséria social, exclusão, exploração laboral e indigna remuneração de amplos setores de operários (homens, mulheres e mesmo crianças), gerando indignância e degradação manifesta dos não detentores dos meios de produção. A reação intelectual contrária, sobretudo consignada pelo pensamento socialista, sob as vertentes que Karl Marx e Friedrich Engels denominaram “utópico” (referindo-se às elaborações de Charles Fourier, Robert Owen, Louis Blanc e Saint-Simon), ou sob o autointitulado “socialismo científico”, insurgiu-se não apenas contra os termos materiais da exploração capitalista, como propuseram alternativas de sociabilidade desprovidas de desigualdades e segregação da maioria dos trabalhadores em relação à propriedade dos meios de produção. Também o pensamento anarquista rebelou-se, de forma radical, contra essa arquitetura social da dominação e exclusão, nas pessoas de Piotr Kropotkin, Mikhail Bakunin, Joseph Proudhon e Louis-Auguste Blanqui.

Especificamente o socialismo marxiano, que consagrou um método histórico inaugural, o Materialismo Histórico, desenvolveu uma crítica radical às próprias bases de constituição da sociedade capitalista a partir de uma opção filosófica pelo materialismo

²³ Assinale-se, no lastro da análise de Zilda Iokoi, que a distinção entre os campos de pertença das duas investigações não deve implicar relações de superposição/subordinação, porém assegurar um permanente diálogo entre historiadores e teólogos. Cf. IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. *Igreja e Camponeses. Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo, Brasil e Peru, 1964-1986*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 21.

dialético. Esse pensamento representou um diálogo profundo com o Idealismo alemão, sobretudo com a filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel e sua concepção de dialética do mundo e do desenvolvimento do Espírito na História (contemplado na égide do próprio Estado como perfeição das formas de sociabilidade humana) e o materialismo mecanicista de Ludwig Feuerbach, para o qual a matéria gera o mundo das ideias, sem um contra-fluxo dialético. Nesse sentido, a filosofia marxista representa uma superação dialética de ambas as vertentes que lhe serviram de base, construindo um aparato conceitual inédito.

Marx e Engels engendraram uma crítica radical da sociedade capitalista, seja em seu modo de produção industrial, caracterizado pela divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, vale afirmar, entre a minoria de capitalistas que detém o capital, financeiro, industrial e mercantil, as unidades de produção e os equipamentos fabris (meios de produção) e aqueles que se obrigam a alienar sua força de trabalho por salários subvalorizados pela estratégia da *mais-valia*, seja em sua superestrutura ideológica e suas formas de autorrepresentação política, social, jurídica e cultural, sobretudo o liberalismo político e econômico.

O programa marxiano preconiza a superação da sociedade de classes e do Estado, instrumento institucional de opressão, domínio e exclusão da classe dominante em relação à classe subalterna. Projeta-se uma revolução social, que conduziria o proletariado a uma forma intermediária e transitória de apropriação do aparato estatal, a ditadura do proletariado, caracterizando a fase de socialismo, persistindo até que se reunissem as condições objetivas históricas para a eliminação das classes sociais, portanto não apenas da burguesia como classe hegemônica, porém do próprio proletariado. Esse último se reveste do papel histórico de classe revolucionária em função de seu grau extremo de exclusão de todas as formas de positividade e bem-estar gerados pelo Capitalismo industrial. Ao se consignar a sociedade sem classes e sem o Estado, implementa-se, de pleno direito, o comunismo igualitário.²⁴

²⁴ Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. Luanda: Editora

Por certo não se pretende, neste item do trabalho, qualquer forma de análise ou resgate teórico exaustivo do pensamento marxiano, sequer uma síntese de seus termos. Apenas se coligem alguns caracteres relevantes para elucidar o fenômeno ideológico de longa duração que consistiu na tensão dialética entre o pensamento social católico e as teses socialistas, sobretudo de Marx e as marxistas (formulações de seus seguidores). A breve alusão ao pensamento de Marx justifica-se em virtude da primeira expressão de catolicismo social no término do século XIX. Com efeito, ao defrontar-se com uma formação societária dilacerada pela segregação capitalista entre produtores excluídos dos meios de produção e de seus resultados materiais (já que os produtos do trabalho humano, no modo de produção capitalista, revestem-se da forma jurídica de *mercadorias*), e proprietários concentradores de toda opulência e manipuladores das forças produtivas e, em última instância, das próprias condições de reprodução, não apenas do capital industrial (que se daria sempre em escala ampliada), porém das condições de sobrevivência física dos próprios trabalhadores, a Igreja reage com ênfase.

Nas Encíclicas *Libertas* (1891) e *Rerum Novarum* (1893), o Papa Leão XIII condena o liberalismo econômico e denuncia os termos de sua contradição com os ideais de igualdade, liberdade e propriedade das formulações teóricas e ideológicas do liberalismo político e do constitucionalismo dos séculos XVII e XVIII. Propugna pela solidariedade e cooperação entre patrões e empregados, asseverando que se deveriam equilibrar suas condições de vida e acesso aos bens materiais produzidos. Portanto, nos termos propostos pelo catolicismo social de Leão XIII, os empresários não concentrariam de forma tão abrupta e abissal o excedente social produtivo e remunerariam de forma condigna seus empregados, que deveriam ser contemplados como seres humanos, “filhos de Deus”, dotados de direito natural à dignidade e à vida, não meros objetos fabris, à imagem das máquinas das linhas de montagem.

Apesar de representar uma denúncia, para a época talvez eloquente, da inadequação das práticas econômicas e sociais capitalistas perante a perspectiva cristã, o pensamento de Leão XIII permite descortinar seus limites ao não questionar a existência mesma de uma sociedade de classes e a permanência do estado de exclusão da imensa maioria de seus membros, ao mesmo tempo em que condena o socialismo, sobretudo em seu aspecto revolucionário e sua tônica antirreligiosa, considerando-o como forma de perversão da moralidade cristã e do ideal pacífico e equilibrado de sociedade. Em suma, critica-se a miséria social, a degradação de amplos setores sociais, porém cingindo a crítica a sua constatação como efeito de uma deturpação no sistema produtivo, que se imaginava poder aperfeiçoar e reformar sem a necessidade de desconstrução de suas estruturas basilares, indiretamente reputadas legítimas, sobretudo a propriedade privada dos meios de produção.

Entretanto, pode-se vislumbrar esta forma embrionária de Doutrina Social da Igreja como fator de desenvolvimento de um maior intercâmbio entre as formas concretas de vivência da espiritualidade cristã e as questões sociais, políticas e econômicas do cotidiano. Inicia-se um longo percurso de mutação do próprio entendimento do papel social do cristão e da necessidade de exercer a fé como gesto concreto na sociedade, amparando os necessitados, demonstrando o amor, a adesão e o cumprimento das prédicas e ensinamentos de Cristo por meio de expressões de solidariedade aos demais homens e grupos sociais. Nestes termos, a experiência de fé cristã conhece uma expansão de seu universo originário de expressão, uma vez que as relações sacramentais entre Deus e o homem não mais se devem restringir ao plano místico ou puramente metafísico, selado a partir da prática constante da oração ou meditação de tendência ou ao menos inspiração anacorética, seja litúrgica ou individual, e da administração sacerdotal dos sacramentos.

Como explicita Norberto Bobbio, no verbete “Ação Católica” do *Dicionário de Política*,²⁵ esse pensamento social católico iniciou seu processo de concretização histórica a partir da incorporação de um ideário liberal e democrático, na maior parte das vezes, ou mesmo conservador e corporativista, de viés autoritário. Essa derradeira forma de presença na política laica ocorreu, por exemplo, com a adesão da Santa Sé ao Fascismo de Benito Mussolini, com a ratificação do Tratado de Latrão em 1921, assinado pelo Estado Italiano e pelo Papa Pio XI.²⁶ Neste lastro viu-se engendrada a primeira versão italiana da *Ação Católica*, datada de 1929.

Como pondera Zilda Iokoi, “o laicato, durante o período de 1930 a 1955, postava-se contra o anticlericalismo dos liberais, estabelecendo estratégias conservadoras e antirreformas democráticas. Os liberais acusavam os religiosos de alimentar o imobilismo e o fatalismo dos contingentes camponeses latino-

²⁵ Cf. BOBBIO, Norberto *et al.* *Dicionário de Política*, Brasília: Editora da UnB, 2000. p. 62-70.

²⁶ A tendência política na América Latina e no mundo nesse período é o projeto do cooperativismo. Este é defendido pela Igreja como o meio capaz de gerar harmonia social, possibilitando o fim dos conflitos sociais – o que acarreta a anulação da visão de lutas de classe. Tornou-se a bandeira oficial da instituição, colocando-a, no caso do Brasil, ao lado do modelo político de Getúlio Vargas - as defesas de Pio XI ao corporativismo revelam a legitimidade, para toda a instituição eclesial, de tal tendência. Um dos pontos em comum entre as intenções do Estado e da Igreja, no período populista, era o anticomunismo, demonstrado, por parte da Igreja, no apoio aos partidos conservadores. No campo político, procurava não apoiar um determinado partido, mas sim fomentar uma série de princípios católicos dentro da legislatura por meio da Liga Eleitoral Católica (1932). Por meio da Ação Católica, a Igreja desenvolveu um modelo de compromisso secular para a pequena burguesia, tentando influir, assim, na totalidade das esferas institucionais e sociais da sociedade brasileira – política, educação, economia etc... Atuou, de maneira especializada, por meio da *Juventude Operária Católica* (JOC) – por meio da qual exerceu seu paternalismo sobre os operários, evitando a organização revolucionária dos mesmos (sua radicalização dá-se somente a partir da década de 1950) – e da *Juventude Universitária Católica* (JUC), com sua ação sobre a juventude acadêmica.

americanos, promovendo uma religião alienante²⁷.” A presente menção já permite entrever dois aspectos fundamentais da atuação da Igreja Católica na América Latina antes da realização do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965): grande capilaridade entre os setores populares e subalternos, principalmente camponeses, e a propagação de formas conservadoras de ideologia política, social e de ordenação econômica e comunitária.

Nesse longo processo, o aludido Concílio Vaticano II significará, a um só tempo, o ápice do pensamento social católico iniciado pelas Encíclicas de Leão XIII, com o aprofundamento, radicalização e revisão de seus termos, bem como o apogeu da transformação da tônica do pensamento social que se codificaria enquanto Doutrina Social da Igreja. Ante uma contingência de esgotamento das vocações sacerdotais, somada à inevitável constatação do grau insuportável de miséria e degradação econômica e social do Capitalismo industrial no pós-guerra (II Guerra Mundial), a Igreja enceta uma análise cristã da conjuntura global e percebe contradições estruturais entre as formas de dependência econômica, política e social entre povos e Estados opulentos e miseráveis, nas relações internacionais, e entre classes sociais desfavorecidas e exploradas, no interior de cada sociedade.

Assim, resgatando a tônica de crítica ao Liberalismo econômico presente no pensamento social católico desde Leão XIII, a Igreja adensa sua insatisfação estrutural para com a ordem econômica e social engendrada sob o signo do Capitalismo e propugna pela instauração de uma sociedade democrática em que os direitos fundamentais dos indivíduos e as exigências coletivas de satisfação econômica sejam plenamente contemplados.

Com efeito, os documentos oficiais do Concílio Vaticano II, especialmente a encíclica *Gaudium et Spes* e a constituição pastoral *Lumen Gentium*, expressam o entendimento de que os bens da Criação são destinados à fruição equitativa de todos os homens, pois são todos igualmente dotados da dignidade

²⁷ Cf. IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. Op. Cit., p. 40.

radical de filhos de Deus. Trata-se da proposta de uma espécie de sociedade igualitária fundada sobre as premissas cristãs da liberdade, solidariedade e caridade entre os homens, assim configurando a dimensão imanente da ideia de Reino de Deus. Ademais, João XXIII, o Pontífice coordenador da primeira fase do Concílio Vaticano II, externa, a todo o momento, a preocupação em promover uma abertura ampla, profunda e radical da Igreja para as exigências, desafios e necessidades do Homem no contemporâneo, compreendendo suas vicissitudes históricas, suas demandas por justiça social, desenvolvimento econômico, paz e solidariedade. Com efeito, João XXIII pretendia vislumbrar na Igreja a promotora da justiça cristã no mundo, assim cumprindo sua vocação teológica como sacramento frontal de Cristo. A Igreja deveria converter-se, portanto, à imagem de autêntica *Mater et Magistra*, em fonte de satisfação dos anseios materiais e espirituais de um Homem compreendido em sua dimensão integral, como corpo, alma, inteligência e vontade.

O Concílio Vaticano II inova ainda ao considerar os pobres como destinatários preferenciais do *munus* apostólico da Igreja, ou seja, seu dever de evangelizar os povos, ser nuncia de mensagem evangélica e da pessoa de Jesus Cristo. A concretização da fé cristã deveria ocorrer no auxílio incondicional aos pobres e na luta diuturna pela superação do estado social de miséria. Mais que isso, a própria Igreja deveria tornar-se cerne de virtude e perfeição do ideal da *immitatio Christi*, tornando-se ela mesma pobre como Cristo fora e pobre como são os filhos diletos de Deus, os herdeiros primários do Reino, os excluídos sociais. Portanto, o ideal de João XXIII consistia na edificação de uma *Igreja dos Pobres*. A constituição dogmática *Lumen Gentium*, acerca do *munus* apostólico da Igreja no mundo e no seio dos homens, assevera que a mesma se deve apresentar constante e solidária nas relações com todos os membros da família humana, cristãos ou não, servindo a todos, em suas necessidades e demandas, imbuída do espírito da caridade incondicional e do amor demonstrado por Deus a todos os seus filhos. A *Lumen Gentium* exprime a premência do ideal de pobreza da Igreja, em

meio à reafirmação de que a mesma deve ser entendida, como sociedade constituída e organizada neste mundo, enquanto repositório das virtudes teológicas da fé, esperança e caridade:

Do mesmo modo que Jesus Cristo consumou a sua obra de redenção na pobreza e na perseguição, assim também a Igreja é chamada a seguir o mesmo caminho para poder comunicar aos homens os frutos da salvação. Cristo Jesus, tendo condição divina [...] esvaziou-se a si mesmo e assumiu a condição de servo” (Fl. 2, 6-7) e por causa de nós, “ele que era rico, fez-se pobre” (2 Co 8, 9): assim a Igreja, se bem que precise de recursos humanos para cumprir a sua missão, não foi constituída para buscar glórias terrenas, mas para dar a conhecer, também com seu exemplo, a humildade e a abnegação. Cristo foi enviado pelo Pai “para evangelizar os pobres [...], a proclamar a remissão aos presos (Lc. 4, 18), “a procurar e salvar o que estava perdido” (Lc. 19, 10): de modo semelhante a Igreja envolve em seus cuidados amorosos todos os angustiados pela fraqueza humana, e mais, reconhece nos pobres e nos que sofrem a imagem de seu Fundador, pobre e sofredor; esforça-se por aliviar-lhes a indigência, e neles quer servir a Cristo.²⁸

Na encíclica *Gaudium et Spes* (07 de dezembro de 1965), João XXIII proclama as diretrizes e exigências cristãs para o desenvolvimento econômico de todos os povos:

O progresso econômico deve permanecer sob a direção do homem

65. O progresso econômico deve permanecer sob a direção do Homem, e não se deve deixar entregue ao arbítrio de alguns poucos indivíduos ou grupos economicamente mais fortes, nem só da comunidade política ou de algumas nações mais poderosas. Pelo contrário, é necessário que, em todos os níveis, tenha parte

²⁸ “*Lumen Gentium*”, n. 8. In: *Documentos do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Editora Paulus, 2004, p. 110-112.

na sua direção o maior número possível de homens, ou todas as nações, quando se trata de relações internacionais. De igual modo é necessário que as iniciativas dos indivíduos e das associações livres sejam coordenadas e organizadas harmoniosamente com a atividade dos poderes públicos.

[...] Lembrem-se, além disso, os cidadãos, ser direito e dever seu, que o poder civil deve reconhecer, contribuir na medida das próprias possibilidades, para o verdadeiro progresso de sua comunidade. Sobretudo nas regiões economicamente menos desenvolvidas, onde é urgente o emprego de todos os recursos disponíveis; fazem correr grave risco ao bem comum todos aqueles que conservam improdutivas as suas riquezas ou, salvo o direito pessoal de migração, privam a própria comunidade dos meios materiais ou espirituais de que necessita.²⁹

Nessa lógica, não parece despropositado concluir, como fizeram os teólogos da Libertação, que os destinatários especiais do serviço apostólico da Igreja seriam os miseráveis do mundo, chamados ao seio da Mãe Igreja como filhos amados, que por meio de seu ministério seriam instados e auxiliados ao resgate a sua dignidade originária e inalienável filhos de Deus e herdeiros do Reino. Seria missão da Igreja conduzir os excluídos à superação da pobreza e da indigência e ao acesso aos bens da Criação, para eles criados e destinados *ab initio*, e a condições dignas de vida, que lhes ofertassem a felicidade desejada pelo Pai Celeste para todos os homens. Mais uma vez, convém ler as palavras do Papa:

Eliminem-se as grandes desigualdades econômico-sociais!

Dado que a atividade econômica é, na maior parte dos casos, fruto do trabalho associado dos homens, é injusto e desumano organizá-la e dispô-la de tal modo que isso redunde em prejuízo para os que

²⁹ Encíclica *Gaudium et Spes*. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Editora Paulus, 2004. p. 552-565.

trabalham. Ora, acontece freqüentemente, também nos nossos dias, que os que trabalham estão de algum modo escravizados à própria atividade. Isto não encontra justificação alguma nas chamadas leis econômicas. É preciso, portanto, adaptar todo o processo do trabalho produtivo às necessidades da pessoa e às suas formas de vida; primeiro que tudo, da doméstica, especialmente no que se refere às mães e tendo sempre em conta o sexo e a idade³⁰.

Nesses termos, é também eloquente a encíclica *Gaudium et Spes* ao adensar a noção de um papel ativo da Igreja na luta pela promoção de todos os homens no mundo material, já presente na *Lumen Gentium*, bem como proclamar a suprema dignidade do homem e a excelência de sua liberdade, enquanto imagem e semelhança de Deus. Em suas formulações sobre as exigências radicais de igualdade econômica e social entre todos os homens, a encíclica de João XXIII assim se expressa:

Os bens da terra e sua destinação a todos os homens.

69. Deus destinou a terra com tudo o que ela contém para uso de todos os homens e povos; de modo que os bens criados devem chegar equitativamente às mãos de todos, segundo a justiça, secundada pela caridade. Sejam quais forem as formas da propriedade, conforme às legítimas instituições dos povos e segundo as diferentes e mutáveis circunstâncias, deve-se sempre atender a este destino universal dos bens. [...] Aquele, porém, que se encontra em extrema necessidade, tem direito a tomar, dos bens dos outros, o que necessita. Sendo tão numerosos os que no mundo padecem fome, o Sagrado Concílio insiste com todos, indivíduos e autoridades, para que, recordados daquelas palavras dos Padres: 'alimenta o que padece fome porque, se não o alimentares, o matas', repartam realmente e usem os seus bens, cada um segundo seus próprios recursos, procurando sobretudo prover esses indivíduos e

³⁰ Cf. JOÃO XXIII. Encíclica *Gaudium et Spes*. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Editora Paulus, 2004. p. 552-565.

povos daqueles auxílios que lhes permitam ajudar-se e desenvolver-se a si mesmos.³¹

Como assinala o padre Beozzo, os avanços conceituais e programáticos do Concílio Vaticano II quanto ao tema da miséria e do subdesenvolvimento deveram-se, em grande medida, aos esforços de D. Helder Câmara:

Neste intercâmbio entre conferências episcopais, Dom Helder carregava uma preocupação mais entranhada, a de abrir espaço para um verdadeiro diálogo e cooperação entre o Norte e o Sul do mundo, entre desenvolvidos e subdesenvolvidos. Para isto, moveu céus e terras, primeiro para atrair os episcopados da África e da Ásia e depois para conseguir espaços institucionais para a temática do terceiro mundo como no caso de seu apelo insistente ao Cardeal [Leo Joseph] Suenens [cardeal arcebispo de Bruxelas], para que ajudasse a patrocinar a criação, junto à Comissão de Assuntos Extraordinários do Concílio, de um “Secretariado especial para as questões da Pobreza e do Terceiro Mundo.”³²

Em atinência, ainda, aos trabalhos do grupo *Igreja dos Pobres*, José Oscar Beozzo resgata o depoimento de um integrante, D. Antônio Fragoso, bispo emérito de Crateús, que merece ser aqui registrado, com o fito de assinalar o espírito que animava as reuniões do *Domus Mariae*, sede da delegação belga ao Concílio. Como assevera o historiador, o grupo pode não ter atingido plenamente seu intuito com relação às instituições conciliares, mas sortiu uma profunda repercussão espiritual e profética, a partir dos compromissos pastorais selados no *Pacto das Catacumbas*:

O grupo começou na primeira sessão. Tínhamos como secretários

³¹ Cf. JOÃO XXIII. Encíclica *Gaudium et Spes*. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Editora Paulus, 2004. p. 552-565.

³² BEOZZO, Oscar. Op.Cit., p. 3.

Paul Gauthier e Marie-Thérèse Lescase. O tema era a Igreja e os Pobres, começando pela identidade entre Jesus e os pobres. Lembro-me do argumento central: quando afirmamos a identidade entre Jesus e o pão consagrado: 'isto é meu corpo', nós [o] adoramos e tiramos consequências para nossa espiritualidade, liturgia e tudo o mais. Quando [se] afirma a identidade entre ele e os que não têm pão, casa, nós não tiramos as consequências para a espiritualidade, liturgia, ação pastoral. Lembro-me de que, na sessão final, fomos celebrar, numa das Catacumbas, a eucaristia final. Assinamos um compromisso nosso com os pobres: dar uma atenção prioritária aos pobres (não ter dinheiro em banco, patrimônio), e este compromisso chegou a ser assinado por 500 bispos.³³

Com o falecimento do Papa João XXIII, em 1963, o antigo Secretário de Estado do Papa Pio XII, Monsenhor Giovanni Baptista Montini, foi eleito Papa, com o título de Paulo VI, continuador dos trabalhos do Concílio Vaticano II, nas segunda e terceira etapas, alinhado com a política de João XXIII e interlocutor pessoal de D. Helder Câmara. O então bispo auxiliar do Rio de Janeiro seria um dos principais instigadores do novo Pontífice, no que concerne à promulgação de uma encíclica social acerca da miséria e subdesenvolvimento do Terceiro Mundo. Com efeito, Paulo VI exara, em 1967, a encíclica *Populorum Progressio*, atinente ao direito de todos os povos ao desenvolvimento econômico, condições dignas de vida, conforme as exigências irrefragáveis do Evangelho, liberdade política em uma sociedade democrática, exortando a comunidade internacional a estatuir formas jurídicas e institucionais de cooperação e redistribuição da riqueza mundial de modo equitativo.³⁴ Ademais, ao tratar de regimes autocráticos ou que precipitam as populações civis na miséria e marginalidade, negando-lhes os direitos humanos não apenas políticos (as liberdades públicas), como, sobretudo, os econômicos e sociais, Paulo VI legitima a revolução popular como

³³ Idem, p. 4.

³⁴ PAULO VI. *Populorum Progressio*. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso: em 20 jun. 2008.

instrumento eficaz para debelar a tirania e erigir uma sociedade política e economicamente justa.³⁵ Não será necessário insistir na densa penetração que tal documento conheceu nas reflexões teológicas latino-americanas, sacramentando um poderoso alento para a senda que conduziria a *intelligentsia* teológica do continente à Teologia da Libertação.

Pode-se mesmo considerar que certa esfera comum entre o pensamento social católico e as formulações socialistas já se prenunciava, ainda que de forma discreta e não reconhecida como tal, desde o Pontificado de Leão XIII. Trata-se, sobretudo, da crítica às formas de exploração capitalista do trabalho e da percepção arguta das contradições inerentes ao binômio Liberalismo político/Liberalismo econômico. O primeiro acena com os ideais de liberdade, igualdade jurídico-política e acesso de todos os cidadãos à propriedade privada. Essa promessa sedutora é desconstruída pela antinomia ínsita às leis do livre mercado. Muito ao contrário da “mão invisível” (expressão do economista clássico Adam Smith, em *A Riqueza das Nações*, 1776), que otimiza a produção de bens úteis e a alocação eficaz dos recursos escassos da comunidade, mediante o equilíbrio entre oferta e demanda, o jogo de forças econômicas conduz à concentração dos mercados, à formação de grandes monopólios e à formação de economias de escala com obstáculos ao ingresso de novos concorrentes, como Karl Marx percebe ao longo de *O Capital*.

O antagonismo que parecia intransponível para um diálogo entre Cristianismo e Socialismo residia no ateísmo e no materialismo, sobretudo do pensamento marxiano e marxista. Esse tema, gerador de reações negativas como aquela externada por Pio XI, para o qual “o comunismo era um mal a ser combatido com urgência”, ocultou os inúmeros pontos de convergência entre os dois sistemas de reflexão e seus objetivos de erigir uma sociedade justa, igualitária e comprometida com bem comum e a promoção de cada pessoa. Ambos os pensamentos condensavam formas profundas de humanismo e propugnavam pela tutela do

³⁵ PAULO VI. Op. Cit.

homem integral e o cultivo de todas as suas potencialidades. Ao mesmo tempo, muitos pensadores e militantes comunistas e socialistas não conseguiam perscrutar a experiência cristã para além de sua deturpação histórica e institucional, no seio de uma instituição tradicionalmente conservadora e vinculada aos interesses de hegemonia econômica e política das elites. O Cristianismo nada mais representava, para a esquerda marxista tradicional, que uma ideologia formulada, enquanto elemento da superestrutura (religião), para ocultar e dissimular a realidade dos antagonismos sociais e econômicos subjacentes à dinâmica do modo de produção capitalista, tal como fora a ideologia tradutora da hegemonia senhorial no modo de produção feudal. Prometendo a felicidade futura e não terrestre, a ideologia religiosa cristã era considerada responsável pela alienação do proletariado ante as condições concretas e materiais de sua exploração pela burguesia hegemônica. Portanto, não se atingia a percepção de que o pensamento cristão encerra um humanismo radical e engendra um discurso verdadeiramente apto a elaborar uma crítica das contradições do sistema econômico capitalista.

A lenta aproximação entre a Doutrina Social da Igreja e o pensamento socialista deu-se, no contexto especificamente brasileiro, com o dominicano Frei Carlos Josaphat O.P. (Ordem dos Pregadores), que iniciou o estudo das obras de Karl Marx, principalmente *O Capital* e *O Manifesto Comunista*, e mesmo as de Vladimir Ilitch Ulianov, Lênin, como o livro *Que fazer?*, introduzindo o pensamento marxista dentre as referências teóricas e analíticas não especificamente teológicas, constantes da formação intelectual do clero católico no Brasil. Desse diálogo entre as reflexões cristãs e marxistas, surgiu um livro inaugural daquilo que, sem prejuízo do rigor historiográfico, se poderia considerar *socialismo cristão*. Trata-se de *Evangelho e Revolução Social* (1962), não por acaso concomitante ao princípio dos trabalhos conciliares convocados por João XXIII. No ano posterior, com o suporte do laicato participativo na dinâmica social e politizado, Frei Carlos Josaphat fundaria o jornal *Brasil Urgente* (1963), em que se criticavam frontal e enfaticamente os setores conservadores da Igreja, a miséria, a opressão social e

a exploração capitalista. O jornal recebeu contribuições de setores muito avançados da ala progressista, como o então secretário da CNBB, D. Hélder Câmara.³⁶

No livro *Evangelho e Revolução Social*, Frei Carlos Josaphat considera que toda forma de espiritualidade cristã apartada dos problemas e vicissitudes reais do mundo, toda relutância em participar da luta constante pela justiça, dignidade humana, paz e promoção social e econômica dos setores marginalizados, constituem nada menos que uma traição ao Evangelho. O frade dominicano defende a edificação de uma ordem social justa, em que se verifique a repartição equitativa de bens entre todos os homens, bem como a desconstrução das classes sociais que segregam os homens entre dominados e dominantes e a superação da propriedade privada.

O frade concebe o socialismo, enquanto filosofia do trabalho, como pensamento “suficientemente humanista e solidário para compor uma ética e uma espiritualidade da reivindicação social no Cristianismo”.³⁷ Para a edificação da dimensão imanente e histórica do Reino de Deus, em que os bens finitos seriam partilhados entre todos os homens como irmãos, toda forma de embate social é legítima desde se circunscreva à ética cristã da caridade e do amor ao próximo. Se as formas pacíficas de reivindicação, tais como protestos organizados, greves operárias, paralisações, pressão política profunda e ininterrupta sobre as autoridades legislativas, administrativas e judiciárias, negociações sindicais e demandas legais, denotarem-se inaptas a promover reformas profundas e radicais nas condições materiais de existência dos indivíduos, deve-se apelar, sem receio, para a revolução social. A mesma pode, inclusive, sob a égide da caridade cristã e da espiritualidade

³⁶ Cf. IOKOI, Zilda. Op. Cit., p. 32. Tal veículo de imprensa escrita classificou as alas da Igreja em minoria ultra-reacionária, representado por D. Geraldo Proença Sigaud, de Diamantina, e por D. Antônio de Castro Mayer, de Campos, e maioria conservadora, representada pelo Cardeal Barros Câmara, do Rio de Janeiro.

³⁷ Cf. FREI CARLOS JOSAPHAT. *Evangelho e Revolução Social*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 64.

vivenciada na concretude do devir histórico, efetivar-se mediante o emprego de armas e violência, desde que cingidas aos limites estritos das necessidades concretas de debelar os adversários da libertação integral do Homem, do Socialismo e da igualdade radical entre os filhos de Deus.

Frei Carlos Josaphat define a caridade em um nível mais profundo que o comumente compreendido pelos fiéis “escapistas”, que a confundem com formas tradicionais de pietismo vulgar. A caridade é convertida em cerne da ação concreta dos cristãos, significando a solidariedade radical para com o próximo e a preocupação com seu bem-estar, felicidade e dignidade, como aquela exercida para consigo mesmo, assumindo, integralmente, o *pathos* da pobreza.³⁸

A culminância ideológica da Teologia da Libertação, como revisão revolucionária do Cristianismo e dos ensinamentos morais da própria Igreja Católica, processa-se a partir do pensamento político e teológico do padre peruano Gustavo Gutiérrez, consagrado nos textos *Líneas Pastorales para América Latina* (1964) e *Teología de la Liberación* (1970). O teólogo assume a perspectiva de que se deve compreender a realidade do Capitalismo hodierno e as contradições e tensões do devir histórico contemporâneo no Continente, a partir de um paradigma filosófico idôneo a exercer a crítica teórica radical das inconsistências do Capitalismo, vislumbrado por Gutiérrez no Marxismo. A aproximação teórica do Materialismo Histórico e do pensamento cristão ocorre sob o signo das afinidades eletivas, concebidas por Michael Löwy, permitindo que se equipare a necessidade de viver como os pobres e no seio dos pobres, assumindo suas agruras e os trajetos de seu destino, à tônica da luta pela superação do Capitalismo e pela construção de uma sociedade sem classes sociais.³⁹ Em seus escritos, o pensador peruano reporta-se, literalmente, à conquista do Socialismo democrático como construção histórica e material do Reino de Deus.⁴⁰

³⁸ Idem, p. 32-33.

³⁹ Cf. IOKOI, Zilda. Op. Cit, p. 16.

⁴⁰ Cf. GUTIERREZ, Gustavo. Op. Cit., p. 267-296.

Gutiérrez concebe o mistério teológico da Igreja como realidade também histórica, fornecendo um espectro teórico sofisticado para se compreender a emergência da Teologia da Libertação. A prática do Evangelho, afinal, apenas se torna realizável a partir da análise e transformação radical das estruturas sociais. A Teologia da Libertação decorre de uma evolução das linhas pastorais adotadas pela Igreja, ao longo do processo histórico, na América Latina. O processo iniciou-se com a denominada *Pastoral da Cristandade*, que ainda se considera sobrevivente em terras latino-americanas, desenvolvida como estratégia de conversão dos gentios americanos durante o processo de colonização ibérica. Tal atuação, permeada pela violência física e simbólica contra os autóctones, encontrava-se fundada na ideia de uma unanimidade cristã. Todas as demais religiões seriam exceções locais ao império universal da Cristandade e, externamente a seus lindes, não haveria humanidade, apenas barbárie e animalidade. Considerava-se cristão apenas o praticante, que aceitasse a rigidez hierárquica da instituição eclesial, seus sacramentos e preleções morais, entendidos como exigência do processo de salvação do homem e realização da Palavra de Deus.⁴¹

A seguir, surgiu a *Pastoral da Nova Cristandade*, no século XIX, com a criação de institutos laicos, como partidos políticos e institutos de formação de operários e camponeses ou sindicatos. A Igreja se considera uma força espiritual acima do Estado, responsável por revitalizar as instituições da antiga *Pastoral da Cristandade*, sob a premissa de que o cristão deve engajar-se na luta pela justiça, demonstrando que o Evangelho se preocupa com o cotidiano das pessoas. Desse modo, configura-se uma reação à primeira forma de pastoral, tendo atraído muitos representantes das elites ilustradas liberais da América Latina, uma vez que sinalizava a possibilidade de o homem realizar-se como cidadão e cristão a um só tempo. Preocupada com a justiça e a participação política concreta dos quadros cristãos, tal pastoral contrapõe-se às oligarquias e grupos conservadores contrários à transformação na

⁴¹ Cf. IOKOI, Zilda. Op. Cit., p. 27- 28.

América Latina, tendo sido caracterizada pelas forças reacionárias como “comunista”, recebendo escasso suporte financeiro. Hoje, seu resquício volta-se contra as ideologias comunistas.

A terceira tendência pastoral emerge como reação à *Pastoral da Nova Cristandade*, por reputá-la vinculada aos setores conservadores. Advoga a formação de um grupo de cristãos maduros, capazes de tornar-se radicalmente livres. Sua concepção de liberdade pessoal conduz à *Pastoral da Maturidade da Fé* à defesa da autonomia das relações de trabalho nos meios sociais pobres, refutando qualquer auxílio de agências financiadoras. De forma paralela, não aceita a formação de institutos cristãos laicos, como escolas, sindicatos ou partidos políticos, haja vista que os cristãos deveriam agir da mesma forma que os demais homens, sem agremiações confessionais. Sua influência fundamental proveio da *Ação Operária Francesa*, que reunia militantes de diversas tendências.⁴²

Por derradeiro, o pensamento social católico funda a *Pastoral Profética*, que Gutiérrez considera aprofundamento da vertente anterior⁴³. Seu intuito essencial correspondia à recuperação dos homens que se encontravam externos à Igreja como Povo de Deus (não se referindo, propriamente, à instituição clerical), em virtude da imensa dispersão religiosa do Continente, e à afirmação da ideia de salvação universal. Com fulcro nessas premissas, redefine-se o próprio sentido da Igreja no mundo, qual seja, viver radicalmente as exigências do Evangelho. No seio desta perspectiva, Gutiérrez concebe a América Latina em trânsito revolucionário, que conduziria a um viés oposto à violência presente nos diversos níveis da vida humana. Tratava-se de tornar a Igreja Latino-americana capaz de protagonizar a missão confiada pelo Concílio Vaticano II, vale afirmar, tornar-se a Igreja dos Pobres, reagindo explicitamente contra a situação anterior de uma Igreja como pilar de uma ordem injusta.⁴⁴

⁴² Idem ibidem.

⁴³ GUTIERREZ, Gustavo. Op. Cit., p. 153-154.

⁴⁴ Cf. GUTIERREZ, Gustavo. Op. Cit., p. 132-152.

Não é possível pensar a afirmação da Teologia da Libertação como discurso – até oficial e politicamente hegemônico, mesmo sendo minoritário – na Igreja latino-americana sem compreender a Conferência de Medellín, na Colômbia, de 1968. Inspirados pelas exigências de pobreza do Concílio Vaticano II, os bispos latino-americanos formulam uma análise crítica do Capitalismo dependente do continente e sua tessitura de miséria e exclusão social como consequência necessária, reverso e elemento articulado à afluência do Capitalismo central europeu e norte-americano. Adensando os conteúdos programáticos e considerando a abertura doutrinal de Paulo VI para compreender o socialismo como “uma aspiração generosa e a busca de uma sociedade mais justa, [como] movimentos históricos que têm uma organização e um fim político, uma ideologia que pretende dar uma visão total e autônoma do homem” (*Octagesima adveniens*, nº 31),⁴⁵ a Conferência de Medellín exprime, em concretude, o engajamento da Igreja da Libertação na América Latina. Em seu documento acerca da Paz, os bispos assinalam que “lá onde se encontram injustas desigualdades sociais, políticas, econômicas e culturais, rejeita-se o dom da paz do Senhor; mais ainda, o próprio Senhor”, o que instaura a comparação da miséria do continente a uma escandalosa “situação de pecado”.⁴⁶ Em suas considerações acerca da pobreza, os bispos esclarecem que “a pobreza real da Igreja não será verdadeira se não atender à evangelização dos oprimidos como a primeira de suas obrigações”.⁴⁷

Como explica o padre Gustavo Gutierrez, o sentido profundo da experiência episcopal de Medellín, enquanto diretriz de doação da Igreja dos Pobres aos excluídos, consiste em perfilhar uma pastoral com o conteúdo pedagógico de uma “educação libertadora” ou uma

⁴⁵ Cf. *Ocatgesima adveniens*. Disponível em: < www.vatican.va >. Acesso em: 20 jun. 2008.

⁴⁶ Cf. Paz In: *Documentos Finais da Conferência de Medellín*. Disponível em: <www.ensaistas.org/critica/liberacion/medellin>. Acesso em: 20 jun. 2008.

⁴⁷ Cf. Pobreza. In: *Documentos Finais da Conferência de Medellín* <www.ensaistas.org/critica/liberacion/medellin>. Acesso em: 20 jun. 2008.

“evangelização conscientizadora”, que prepare os pobres em trânsito de libertação para constituírem sua própria vanguarda:

A Igreja quer compartilhar essa aspiração dos povos latino-americanos; os bispos definem a si mesmos em Medellín como “homens de um povo que começa a descobrir, na encruzilhada das nações, sua própria consciência, seu próprio que-fazer.”⁴⁸

A Conferência de Medellín ensejou a proclamação de diversos documentos que afirmavam a adoção de um socialismo democrático como via histórica para a construção material do Reino de Deus entre seus destinatários e artífices preferenciais, os excluídos. Exemplo eloquente é fornecido pela conferência intitulada *Proyección y transformación de la Iglesia en Latinoamérica* (17 de maio de 1970), proferida em Cuernavaca, México:

Só o socialismo poderá dar à América Latina o verdadeiro desenvolvimento. Creio que um sistema socialista está mais conforme aos princípios cristãos de verdadeira fraternidade, justiça e paz. Não sei que forma de socialismo, porém essa é a linha que a América Latina deve seguir. Creio que deva ser um socialismo democrático⁴⁹.

Como aponta Helena Salem, os êxitos e avanços doutrinários da Conferência de Medellín não se deveram ao fato de os progressistas deterem a maioria numérica do episcopado latino-americano, mas sim ao fato de apenas eles apresentarem uma mobilização organizada e uma produção intelectual teológica vigorosa, que se mostraram capazes de cooptar os bispos de centro e vencer as manifestações – jamais inexistentes ou inaudíveis – dos setores conservadores⁵⁰.

⁴⁸ GUTIERREZ, Gustavo. Op. Cit, p. 168-169, 177.

⁴⁹ Apud GUTIERREZ, Gustavo. Op. Cit., p. 172.

⁵⁰ Cf. SALEM, Helena. Dos palácios à miséria da periferia. In: *A Igreja dos*

A Direita episcopal procurou rearticular-se e “superar os equívocos doutrinários de Medellín” em 1979, um ano após a eleição de João Paulo II, na Conferência de Puebla, no México. Entretanto, os setores progressistas conseguiram reafirmar os compromissos pastorais da conferência na Colômbia e oficializar a opção preferencial pelos pobres. No entanto, no Vaticano, houve a tentativa mais ampla de rearticulação dos setores conservadores da Igreja Católica, que conduziram o Cardeal da Cracóvia, Karol Wojtyła ao Pontificado, como João Paulo II, após o falecimento de João Paulo I em agosto de 1978.

A Igreja da Libertação no Brasil

No capítulo intitulado *Dos palácios à miséria da periferia*, integrante do livro *A Igreja dos Oprimidos*, Helena Salem propõe o questionamento central para se vislumbrarem os móveis ideológicos da Teologia da Libertação no Brasil e na América Latina como um todo:

Por ocasião do golpe militar de 31 de março de 1964, a hierarquia eclesiástica, em sua grande maioria, manteve a tradição: aderiu à nova ordem institucional e legitimou, ingênua ou conscientemente, o regime de força implantado. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), depois de acirrada disputa interna, divulgou uma declaração apoiando o movimento militar. Hoje, após 16 anos passados [1980], a mesma hierarquia que apoiou o golpe repudia o sistema de injustiça social e de arbitrariedades vigentes, colocando-se em parte ao lado do povo, por vezes em desafio até ao próprio regime. Os bispos já não exortam mais o povo a manter-se conformado à espera da redenção final. Não, ele é conclamado a lutar, a lutar por uma vida digna aqui na terra, pelo seu direito de ser humano, alimentado, vestido, educado e livre. O modelo, o exemplo, é a imagem do Cristo libertador, do Cristo que lutou contra o poder dos opressores, do Cristo que nasceu pobre

e esteve sempre com os oprimidos. “A missão da Igreja é apoiar o povo, pois Deus está do lado dele”, professou D. Cláudio Hummes, bispo de Santo André, em missa durante a greve no ABC paulista. Ou, como diz D. Pedro Casaldáliga, o valente bispo de São Félix do Araguaia: “Coragem, irmãos, pois temos que começar a construção do Reino de Deus aqui na Terra e não ficar esperando o Céu. Criem coragem e participem dos sindicatos, dos movimentos por creches, das associações e também dos partidos políticos”⁵¹(..) Mas o que aconteceu com a Igreja brasileira nestes últimos 16 anos? Uma virada de 180 graus, uma súbita tomada de consciência?”⁵²

Essa nova realidade eclesial de aproximação com os pobres é efeito de uma nova conjuntura latino-americana, em que, a partir da Revolução Cubana de 1959, surge a possibilidade histórica de reformas mais profundas, ou mesmo da revolução. Juntamente com o progressivo envolvimento oficial da Igreja romana no objetivo de atuar sobre as massas exploradas e pobres dos continentes subdesenvolvidos, diretivas desenvolvidas no Concílio Vaticano II (1962-1965) e nas conferências de Medellín e Puebla⁵³, a instituição eclesial assume uma função exclusiva, separada do Estado e das elites, estabelecendo para si, como intuito primordial, a instauração concreta da espiritualidade – Reino de Deus – na materialidade.

O longo trajeto que conduziria à formulação de uma Teologia da Libertação passou por uma redefinição dos parâmetros de ordenação e atuação da *Ação Católica Brasileira*, que adota, desde 1948, o método de análise social da Juventude Operária Católica belga: *ver, julgar e agir*. A expressão, desenvolvida e até radicalizada pela Juventude Estudantil Católica (JEC) e pela Juventude Universitária Católica (JUC), por ocasião da hegemonia

⁵¹ Sermão de D. Pedro Casaldáliga na Igreja de Vila Palmares, em São Paulo. Apud SALEM, Helena. Dos palácios à miséria da periferia. In: *A Igreja dos Oprimidos*. São Paulo: Brasil Debates, 1981. p. 18.

⁵² Cf. SALEM, Helena. Op. Cit., p. 18.

⁵³ II Conferência Geral de Medellín (1968)

da temática social em seus encontros, atingindo seu auge com o *Congresso dos Dez Anos* da JUC em 1960, quando se faz uma opção radical pela participação política⁵⁴. Gradativamente, a *Ação Católica* afasta-se do episcopado e se aproxima das correntes de esquerda, abandonando a perspectiva desenvolvimentista, inspirada pelos trabalhos da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), vinculada à ONU, e optando por uma diretriz revolucionária, nacional e anti-imperialista, o que redundaria na constituição, em 1962, da *Ação Popular*. Essa se afastaria progressivamente de suas origens cristãs e se tornaria uma organização marxista-leninista de inspiração maoísta. A hierarquia realiza invectivas de cerceamento dos militantes da JUC, mas a mesma reage, no Congresso Nacional de Natal (1961), elegendo, como tema central, *O Evangelho como Fonte da Revolução Brasileira*.

Outro movimento precursor da Teologia da Libertação no Brasil foi o Movimento de Educação de Base (MEB), coordenado pela pedagoga Marina Bandeira, secretária-geral desde sua fundação em 1961 até sua extinção em 1971, perfilhando uma senda pedagógica cujo lema era “educar para transformar”, a partir da tríade *ver, julgar e agir*. Como aponta Helena Salem, a iniciativa original para tal movimento adveio do conservador D. Eugênio Sales, do Rio de Janeiro, que patrocinou, inspirado na experiência colombiana do padre Salcedo, a transmissão de aulas radiofônicas, ideia depois adotada pelo bispo de Aracaju, D. José Távora. Esse último conseguiu de Jânio Quadros o financiamento do MEB.⁵⁵

O trânsito revolucionário da América Latina constituía o *locus* mesmo da possibilidade histórica de construção de uma sociedade justa, fraterna, igualitária, sem a propriedade privada dos meios de produção e a apropriação das riquezas por poucos. Surgiriam os sujeitos históricos da edificação de um novo Socialismo democrático cristão, fundado nas prédicas do Evangelho, a quem a Igreja deveria conscientizar, organizar, animar e apoiar,

⁵⁴ Cf. SALEM, Helena. Op. Cit., p. 23.

⁵⁵ Idem, p. 24-25.

enquanto autêntica Igreja dos Pobres. Todavia, as esperanças de adensamento do progressismo cristão frustraram-se quando do falecimento de João Paulo I, interrompendo-se a sucessão de papas progressistas iniciada com João XXIII.

A ala conservadora redigiu dois esboços para discussão, *Trabalho e Consulta*, a par de pretenderem excluir a possibilidade de leigos engajados, freiras, padres e teólogos não elevados à condição de bispos participarem das deliberações (sobretudo por pressão de Monsenhor López Trujillo, Arcebispo de Lima). Entretanto, a partir da elaboração de outro bosquejo para discussão doutrinária e teológica, obra de D. Aloísio Lorscheider, presidente da CNBB, intitulado *Subsídios para Puebla*, que versava acerca do *munus* apostólico e da ação evangelizadora da Igreja na América Latina, os setores vinculados à Teologia da Libertação mais uma vez puderam reverter a correlação de forças interna à Igreja latino-americana e reafirmar as posições libertárias, sob o signo da resposta cristã concreta à necessidade de se constituir a Igreja dos Pobres.⁵⁶

A Cúria Romana evitou polêmicas e não condenou frontalmente as teses da Teologia da Libertação, bem como não endossou, em nível oficial, as posições conservadoras. Ao termo da conferência em Puebla, aprofundaram-se as conquistas da ala progressista e o próprio engajamento político da Igreja com relação às questões econômicas e sociais do continente.⁵⁷ Doravante, seu intercâmbio com partidos de esquerda tradicional, como o PCB (Partido Comunista Brasileiro) e o PC do B (Partido Comunista do Brasil) tornou-se iniludível. Ademais, sua influência política repercutiu de forma incisiva na constituição de partidos socialistas democráticos, como o Partido dos Trabalhadores (PT) no Brasil, sindicatos como a CUT (Central Única dos Trabalhadores) e movimentos sociais de base como o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra).

⁵⁶ Cf. IOKOI, Zilda. *Igreja e Camponeses*. Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo, Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 58.

⁵⁷ Idem *ibidem*.

Sob a liderança de Dom Hélder Câmara e dos bispos do Nordeste, a Igreja centraliza-se por meio da CNBB (1951), adquirindo uma feição nacional e integrada. Reestrutura-se nas chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), nas quais há uma convivência direta entre os eclesiásticos e a população mais pobre.⁵⁸ Contato esse com o mundo que não era possível por meio da *Ação Católica* (1950 a 1966). É importante lembrar que tal estruturação impôs-se como uma unanimidade dentro da Igreja somente a partir de 1970.⁵⁹ Em 30 de setembro de 1965, a CNBB debate os trabalhos da *Ação Católica* na assembléia de Roma, sendo seus “desvios” e sua “marxização” denunciados pelo cardeal de Porto Alegre, D. Vicente Scherer. A instituição apenas foi defendida por dois de seus antigos assistentes nacionais, D. Helder Câmara e D. Cândido Padin.

No entanto, o recrudescimento político impresso pela Ditadura Militar (1964 a 1985) representou o verdadeiro ponto de inflexão no que concerne à postura política da Igreja. A afronta patente aos direitos humanos, inclusive a perseguição, tortura, prisão e assassinato de membros do clero católico e leigos atuantes, somada à constatação da miséria e da opressão em que

⁵⁸ O primeiro movimento que se insere no popular na América Latina é o “Movimento de sacerdotes para o terceiro mundo”, na Argentina (1966) – fato que revela a relação e a reciprocidade dos eventos eclesiais nos países da América Latina. Originalmente, a ideia de estabelecer comunidades de base vinculadas à Igreja deveu-se à iniciativa do então cardeal de São Paulo, o conservador D. Agnello Rossi.

⁵⁹ É neste período pós Vaticano II que florescem ideias e ações mais radicais dentro do meio eclesiástico – A ação católica se radicaliza por meio da JAC, da JEC, da JIC, da JOC e da JUC. Essa época é marcada, na reflexão das Ciências Sociais, pela Teoria da Dependência, elaborada por autores como Enzo Faletto e Fernando Henrique Cardoso, frustradora das expectativas e sonhos provenientes do desenvolvimentismo. A nova luta que se instaura é contra o capital internacional e as influências estrangeiras dos países desenvolvidos e as instituições ligadas a eles. Visando mais à revolução que à reforma, o apelo ao Socialismo tornou-se mais concreto, possibilitando até mesmo o emprego da teoria marxista. As investidas disciplinadoras do episcopado brasileiro, todavia, induziram uma grande evasão de militantes da JAC, JEC, JIC, JOC e JUC, que passariam a atuar de forma mais individualizada.

viviam amplas parcelas da população brasileira, determinou os novos rumos da atuação política da Igreja. Convém destacar o depoimento de D. Luís Fernandes, então bispo auxiliar de Vitória acerca deste redirecionamento:

Acredito que o impacto provocado dentro da esfera eclesiástica pela dureza, a crueldade da situação sócio-econômica do povo brasileiro importou muito nessa ligação Igreja-povo, nesse comprometimento da Igreja. A tragédia econômica, social do povo foi crescendo aos olhos da gente. E então com o recrudescimento, o agravamento da situação, a miséria crescente vai entrando pelas portas do bispo, do padre, da freira. A Igreja se sentiu invadida pelo problema sócio-econômico, ferida. Porque, afinal de contas, seus fiéis não são outros que aqueles miseráveis, marginalizados, o povão que aí está.⁶⁰

Quando da eclosão do golpe militar em 31 de março de 1964, a hierarquia episcopal pronunciou-se, em sua maioria, a favor da “Revolução”, apoio já prenunciado na “Marcha da Família, com Deus e pela Liberdade”. O caso do cardeal de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, revela-se emblemático da metamorfose sofrida pelo clero: inicialmente simpático ao golpe, o cardeal travou contato com denúncias de repressão, mortes, torturas, desaparecimentos e prisões encetadas pelo regime militar, tornando-se um ativo opositor do regime, vindo a coordenar, em 1985, a coletânea *Brasil Nunca Mais*, com relações, depoimentos, estatísticas e um análise arguta das arbitrariedades militares. A própria CNBB prolataria, em 1979, o documento *Repressão na Igreja do Brasil: reflexo de uma situação de opressão (1968-1978)*, relatando a perseguição política a 122 clérigos e 273 leigos engajados em atividades pastorais.⁶¹ Já antes, em 1968, D. Cândido Padin redigiu, por ocasião da IX Assembléia Geral da

⁶⁰ Entrevista concedida à jornalista Helena Salem em 18 de maio de 1980. Idem, p. 30.

⁶¹ Idem, p. 33.

CNBB, uma análise crítica da ideologia repressiva dos militares em *A doutrina de segurança nacional à luz da doutrina da Igreja*, o que consignou, formalmente, as denúncias e mesmo ações dos bispos comprometidos com a libertação dos oprimidos, acerca das injustiças sociais processadas em suas dioceses.

A par do comprometimento da hierarquia, a necessidade de uma comunicação efetiva com os marginalizados ocasionou o surgimento de uma esfera leiga comprometida em liderar as massas, apoiada nos discursos dos bispos e dos padres. O surgimento dessas lideranças laicas marca um profundo relacionamento entre a instituição católica e essas populações. É o caso de líderes como José Rainha Júnior e João Pedro Stedile, ambos do MST e ex-seminaristas católicos.

A atuação política das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) desenvolveu-se, com especial ênfase, no campo, objetivando realizar a reforma agrária, tendo como programa estratégico os seguintes pontos: garantir a posse da terra, adquirir legitimidade sobre os títulos de propriedade das terras, estender aos assalariados o cumprimento da legislação trabalhista, conscientizar a todos do processo de expropriação capitalista no campo.

O modelo de ocupação da terra adotado foi a das pequenas propriedades. Elas, porém, para se concretizarem, necessitavam de uma reforma agrária efetiva do Estado. Contemplada em bases legais, com o Estatuto da Terra de 1964 (Lei 4504/64), mas não executada pelas instâncias de poder laico, a reforma agrária tornou-se o grande símbolo da luta no campo e o grande motivo de choques entre poder eclesial e laico. Até mesmo os setores mais conservadores da Igreja defendiam-na. A reforma agrária teria de ocorrer de modo rápido e global, o que evidencia um projeto de caráter nacional. O Governo respondeu com a necessidade primeira da instauração de uma infraestrutura econômica efetuada por grandes empreendimentos capitalistas. Enquanto esse grande capital reproduzia o discurso oficial do Governo de promover a reforma agrária, contraditório com a realidade de suas práticas, a própria Igreja, oficialmente, também agiu para evitar os conflitos sociais gerados pela insatisfação proveniente

dessa situação. O apoio inicialmente irrestrito da Igreja Católica às bases legais da sociedade gerou, em um primeiro momento, a impossibilidade de se conceber qualquer projeto de revolução política ou mesmo social. A Pastoral da Terra, mesmo sendo um programa autônomo, não cessou de conferir legitimidade e cumprimento ao Estatuto da Terra. Dessa forma, a Igreja, contraditoriamente, avançou sobre o mundo laico na intenção de gerar uma realidade baseada em motivações espiritualistas e, ao mesmo tempo em que legitimava e apoiava o Estado laico, pôs em suspeição a legitimidade do Governo, ainda que sem contrapor-se ao princípio fundamental de existência do Estado. Prescrevia-se aos fiéis o respeito às leis estabelecidas. Assim, a relação entre permanência e transformação configurou a grande problemática entre discurso e realização concreta. Apenas as alas mais radicalizadas, sob as formulações da Teologia da Libertação, foram capazes de romper com essa limitação conceitual e mobilizar-se a ponto de pretender praticar uma revolução de fato. Na atualidade, a Comissão Pastoral da Terra, presidida pelo combativo bispo emérito de Goiânia, D. Tomás Balduino e inspirada por concepções maoístas como a antiga Ação Popular, talvez encarne o setor mais à esquerda da Igreja no Brasil, atuando em comunhão íntima com o MST.

Conclusão

A Teologia da Libertação atravessa, durante os pontificados de João Paulo II e Bento XVI, uma avassaladora investida de desarticulação, inspirada nos setores da Direita mais conservadora da Igreja, com destaque para a prelaia *Opus Dei*, diretamente vinculada à pessoa do Papa. No início de seu pontificado, João Paulo II parecia contemplar com simpatia a Teologia da Libertação. Em sua primeira visita oficial ao Brasil, em 1980, o Papa afirmou que a Teologia da Libertação era pertinente e necessária à América Latina, representando a continuidade doutrinal de todo o Magistério da Igreja, dos ensinamentos dos teólogos e Doutores. Todavia, a orientação política da Sé Romana inverteu-se e recrudescceu a condenação oficial da Cúria Romana aos Teólogos da Libertação.

Esse processo atingiu seu paroxismo com a elevação do *Opus Dei*, agremiação ultraconservadora, fundada pelo padre espanhol José Maria Escrivá de Balaguer, em 2 de outubro de 1928,⁶² à categoria de prelazia pessoal do Papa, em 28 de novembro de 1982 (o que significa sua isenção de subordinação à hierarquia episcopal e mesmo à Cúria Romana), e com o processo inquisitorial movido pela Congregação para a Doutrina da Fé,⁶³ presidida pelo então cardeal Joseph Ratzinger (atual Papa Bento XVI), contra Leonardo Boff, em 1986.

No contexto da Igreja brasileira, a correlação de forças inverteu-se claramente, cessando a hegemonia dos setores progressistas e havendo a rearticulação dos conservadores, que logram eleger o então cardeal primaz do Brasil (sé de Salvador da Bahia), D. Lucas Moreira Neves, para a presidência da CNBB, com mandato referente aos anos de 1995 a 1998.

Desejamos finalizar o presente artigo com algumas considerações do frade dominicano Carlos Alberto Libânio Christo, o Frei Betto, eminente e combativo teólogo da libertação e militante socialista. Instigado a realizar um cotejo histórico sobre o caminho da Igreja desde a Segunda metade do século XX até os dias atuais, Frei Betto assevera, em entrevista a nós concedida, no Convento Dominicano de Perdizes, em São Paulo, a 14 de maio de 2008, a propósito dos principais óbices à Teologia da Libertação:

Eu não diria que o marco situa-se em 1978 [ascensão de João Paulo II ao Pontificado], mas no início dos anos 1980, quando vieram as deliberações do Cardeal [Joseph] Ratzinger e 1986, com a punição a Leonardo Boff. Foi nesse tempo que se imprimiu grande dificuldade no desenvolvimento dos trabalhos da Teologia da Libertação. Na verdade, as dificuldades começaram com a

⁶² O *Opus Dei* constituiu um dos principais eixos de sustentação política e ideológica da ditadura do marechal Francisco Franco na Espanha (1939-1975).

⁶³ Joseph Ratzinger ocupou a posição de Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé entre 1981 e 2005, quando foi eleito Pontífice, ocasião em que foi substituído pelo cardeal William Joseph Levada.

morte de Paulo VI e a ascensão de João Paulo II, com seu projeto de “vaticanação”, contrário à inculturação popular defendida oficialmente pela Igreja. Com isto, houve um refluxo dos Bispos e uma constrição à mística das CEB’s.

Sobre o futuro da Teologia da Libertação, Frei Betto afirma:

não se sabe quando ela será hegemônica, mas uma coisa não se pode negar: há uma ambiguidade no seio da Igreja e com a qual não se pode acabar. Haverá por muito a convivência do velho com o novo. A chama da Libertação está acesa na Igreja e muitos tentam apagá-la, mas isso é algo muito difícil de acontecer.

Como pondera outro teólogo da libertação, o argentino Enrique Dussel, em seu livro *Materiales para una política de la liberación* (2007), Prólogo, enquanto houver a miséria, a exploração e a desigualdade social, a missão histórica e profética da Teologia da Libertação não se verá ultimada. Nesse espectro, a América Latina prossegue como solo da intolerância para com os excluídos, da hipocrisia que tolera a miséria e o abandono humanos, portanto, objeto da única intolerância que se deve admitir e promover: a intolerância com a pobreza extrema dos excluídos do Capitalismo.

Recebido em maio de 2010
Aprovado em outubro de 2010